

TADEUSZ PŁUŻAŃSKI

## UTYLITARYZM ETYKĄ KAPITALIZMU

Korzenie etyki kapitalizmu tkwią w rzeczywistości społeczno-gospodarczej Europy zachodniej od czasu, kiedy to zaistniała potrzeba moralnego uzasadnienia nowych stosunków społecznych i wypracowania norm działania podmiotów gospodarczych. Tę potrzebę stara się zaspokoić kierunek myślowy nazwany utylitaryzmem. Negatywnym punktem odniesienia utylitaryzmu dogodnym dla dalszych rozważań zdaje się koncepcja Thomasa Hobbesa (1588-1679), który z rzadko spotykaną wyrazistością określił motywy działań i stosunki międzyludzkie czasów pierwszej akumulacji.

Pomijając inne dziedziny refleksji tego przedstawiciela brytyjskiego Oświecenia, skupimy uwagę wyłącznie na poglądach zawartych w jego *philosophia civilis*. Jest to tym bardziej uzasadnione, że ta właśnie filozofia społeczeństwa cywilnego, lub jeśli kto woli — społeczeństwa obywatelskiego, stanowi najbardziej oryginalną część jego poglądów.

Cechą charakterystyczną koncepcji Hobbesa jest traktowanie filozofii sprzecznej jako swego rodzaju przedłużenia refleksji nad przyrodą. Wyszedł on bowiem z założenia, że człowiekiem kierują te same, mechanistycznie pojmowane prawa, które rządzą światem przyrody. Hobbes starał się przeniknąć ludzką psychikę i ustalić zasady działania mechanizmu psychicznego jednostki. Uogólniając te prawa, spodziewał się odtworzyć mechanizm funkcjonowania ludzkiej zbiorowości. Nie godził się z poglądem wywodzącym się jeszcze od Arystotelesa, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Sądził, że jest wprost przeciwnie, że człowiek z instynktu i z natury jest egoistą, zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami i dąży do egoistycznie pojmowanego szczęścia, mając na uwadze jedynie własne dobro. Dobre jest to, co służy interesowi jednostki, nawet jeśli dzieje się to z krzywdą innych. Poszczególne egoizmy ścierają się ze sobą, stąd nieuchronna walka wszystkich ze wszystkimi. W niej człowiek zachowuje się, jak walczący o swój byt wilk. Hobbes tak pojmowanego człowieka określił lapidarną formułą: *homo homini lupus*. Ów człowiek-wilk nie zna żadnych ograniczeń w realizacji własnego egoizmu, ani praw, ani obowiązków. Liczy się tylko jego własna siła i umiejętność walki.

Hobbes zdawał sobie sprawę, że walka wszystkich przeciwko wszystkim przynosi straty, a w ostatecznej konsekwencji jest dla społeczeństwa zabójcza. Szukał więc wyjścia z tej groźnej sytuacji, formułując pogląd, że ludzie, aby uniknąć szkód przynoszonych przez powszechną walkę, zaczęli żyć tak, jak gdyby zawarli ze sobą umowę, w myśl której każdy ustępuje część swoich roszczeń na rzecz pozostałych. W ten sposób może istnieć społeczność zapewniająca poszczególnym jej uczest-

nikom harmonię i spokój. Tak powstało państwo istniejące nie z natury, lecz z obawy o jednostkowy los każdego i z rozsądku, który nakazuje jakby zawrzeć z pozostałymi umowę ograniczającą ich agresywność. Państwo, wedle Hobbesa, ma być dobrze funkcjonującym mechanizmem, którego prawidłowe działanie gwarantuje monarchia, jako najwyższa siła sprzęgająca poszczególne części społecznej całości. Lud przekazuje mu prawo do władzy. Od jego woli i rozkazów zależą normy życia. Ma to, w przekonaniu Hobbesa, zabezpieczyć pokój wewnętrzny i uchronić przed wybujałym egoizmem poszczególnych uczestników zbiorowości.

Chociaż Hobbes wskazał skuteczny, jego zdaniem, sposób na pogodzenie indywidualnych egoizmów, to jednak, proponując rozwiązanie monarchiczne i autorytarne, nie spełniał warunków dyktowanych przez kształtujący się właśnie nowy system społeczny domagający się wolności działań gospodarczych, a w konsekwencji także wolności politycznych. Jego wkładem było odebranie dobru i innym wartościom moralnym niezmiennego i absolutnego charakteru. W jego koncepcji źródłem tych wartości jest wola ludzi, z natury niestała i zmienna. W ten sposób Hobbes torował drogę refleksji zdolnej rozwiązać postawiony przez niego problem zażegnania konfliktów między jednostkowymi egoizmami.

Krok w kierunku rozwiązania tego problemu społecznego i moralnego uczynił John Locke. Uznał on, że zasady etyczne powinny być konkretne i żywe, winny uwzględniać popędy i wolę człowieka, jego rozum, które przeciwstawił uznanym autorytetom moralnym. Głosił ponadto, że ludzie działają jedynie w imię własnego interesu i uznał to za naturalne, z tym jednak zastrzeżeniem, że powinni to robić rozumnie. Tym właśnie poglądem Locke przygotował grunt dla późniejszego utilitaryzmu.

Dalszą drogę w tym kierunku wyznaczył David Hume (1711-1776), dla którego podstawowym faktem filozofii moralnej były uczucia. Spośród nich za pierwotne uznał nie egoizm, lecz sympatię. Nie jest ona wyrozumowaną zasadą moralną, lecz naturalnym zjawiskiem o podłożu biologicznym, solidarnego reagowania i działania. Tak pojmowana solidarność jest postawą pierwotną, podczas gdy reakcje egoistyczne mają w stosunku do niej charakter wtórny. Państwo i prawo p o w s t a j ą, zdaniem Hume'a, jako naturalny wytwór rozwijającego się społeczeństwa. W ten sposób Hume wprowadził jeszcze jeden nowy element, mianowicie społeczny i historyczny punkt widzenia. Hume'owska zasada solidarności wiąże się z jego koncepcją kojarzenia, rozumianego jako rodzaj przyciągania. Podobnie jak Newtonowska teoria grawitacji odniesiona do świata przyrody, tak koncepcję przyciągania tłumaczy, zdaniem Hume'a, prawidłowość i konieczność przypadkowych, jakby się zdawało, zdarzeń. Znaczyło to, że wszelkie zaszłości gospodarcze i polityczne były zdeterminowane. Stąd wynikał wniosek, że mogą one być przedmiotem nauki, z tym zastrzeżeniem, że zjawiska psychiczne są zdeterminowane tylko częściowo, że wyobraźni przysługuje znaczna sfera wolności.

Myśliciele brytyjskiego Oświecenia zadawali sobie pytanie: jak to się dzieje, że ludzkie dążenia mogą mieć charakter moralny, jeżeli człowiek dąży i nie może dążyć do niczego innego, jak tylko do realizacji własnych interesów? D. Hume sformułował zasadę, w myśl której działanie jest moralne, jeżeli realizując własny interes, służy się interesowi ogółu. Uczynił on wszakże zastrzeżenie, że teorie naukowe mogą

stwierdzić tylko to, co jest, natomiast etyka chce ustalić, jak być powinno i nie opisuje faktów, tylko ustala normy postępowania. Normy te, zdaniem Hume'a, są domeną uczuć, nie zaś nauki (tj. rozumu). Tymczasem utylitaryści pragnęli stworzyć naukę o moralności.

Na postawione wyżej pytanie: jak dążenie do własnego interesu można pogodzić z dobrem ogólnym? — odpowiedzi mogą być różne. Jeżeli uznamy, że człowiekowi właściwe jest uczucie sympatii, jako czynnika określającego ludzkie działania, to wówczas interes osobisty w naturalny sposób harmonizuje się z ogólnym. Odpowiedź ta była, z pewnymi zastrzeżeniami, możliwa do przyjęcia przez Davida Hume'a i Adama Smitha. Jeśli przyjęło się zasadę nie sympatii, lecz egoizmu, to możliwe do przyjęcia były dwie interpretacje. Po pierwsze, chociaż jednostki powodują się wyłącznie egoizmem, to przecież egoizmy te harmonizują ze sobą w naturalny sposób i realizują dobro ogólne. Była to teza o naturalnej tożsamości interesów. Na potwierdzenie jej słuszności przytaczano fakt, że społeczeństwa żyją i rozwijają się. Gdyby interesy jednostkowe ze sobą nie harmonizowały, społeczeństwa musiały by się rozpaść. Jeśli nadal istnieją i rozwijają się, to znaczy, że egoiści są pozytecznymi obywatelami. Pogląd ten upowszechnił Bernard de Mandeville (1670-1733), autor głośnej książki pt. *Bajka o pszczołach*, która w alegorycznej formie i paradoksalnym ujęciu ukazuje, że egoistyczne działania, nazywane przez Mandeville'a występkami, służą dobru ogółu. Stąd wniosek, że dbając o własne zyski egoiści przyczyniają się do krążenia kapitałów, co jest korzystne dla ogółu obywateli. W odniesieniu do ubogich, Mandeville wspólne dobro rozumiał w szczególny sposób. W dbałości o niski poziom płac autor *Bajki o pszczołach* głosił potrzebę dużej podaży siły roboczej: „Podstawą bogactwa jest możliwie największa liczba pracujących ubogich (... ) w wolnym narodzie, w którym niewolnictwo nie jest dozwolone, najpewniejszym skarbem jest liczna rzesza pracującej biedoty” (B. Mandeville: *Bajka o pszczołach*. Warszawa 1957, s. 305).

Zmienia się stosunek do ubogich i ubóstwa. Biedak nie jest już, jak w Średniowieczu, „rzeczą świętą”, któremu udziela się jałmużny z religijnego obowiązku. W XVI i XVII wieku zostaje on już poddany prawom rynku, zgodnie z którymi „pospólstwo” powinno żyć w najbardziej nędznych warunkach, winno być nie tylko ubogie, ale i ciemne, aby mogło dobrze znosić swą nędzę (Por.: Tamże). Ocena moralna została zatem podporządkowana amoralnym prawom wolnego rynku.

Interpretacja druga stwierdza, że wprawdzie nie ma naturalnej harmonii między egoizmami, jednakże możliwe jest sztuczne jej wytwarzanie. A to stanowi zadanie rządów i prawodawców. Była to teza o „sztucznej tożsamości interesów”. Bliscy temu pogładowi byli w Wielkiej Brytanii D. Hume i J. Bentham, a we Francji A. C. Helvetius.

Zasada utylitaryzmu rozpowszechniła się zwłaszcza w Anglii w XVIII wieku. Szczęście pojmowano jako zespół przyjemności, a przyjemności utożsamiano z korzyściami. Mówiono o szczęściu ogółu i dobru ogółu, zaś etykę traktowano jako „sztukę kierowania czynnościami ludzkimi, tak, aby wytwarzały możliwie największej szczęścia”. Wynikało stąd, że korzyści i przyjemności należy mnożyć, nie zaś ograniczać. Przy tym nie należy powodować się sentymentem, lecz rozumem. Interes jednostkowy jest jak gdyby podporządkowany społecznemu.

Na tej podstawie tworzono etykę, której główną zasadą było uznanie interesu własnego i szczęścia ogółu. Utylitarystyczna teoria prawa nie uznawała wiecznych praw natury, traktując je jako niepotrzebne fikcje i ustanawiając, jako miarę prawa — interes ogółu. Jednym z twórców tej filozofii był Jeremy Bentham (1748-1832). Jego zdaniem, celem jest największe szczęście największej liczby ludzi. Dążąc do szczęścia, człowiek unika bólu i przykrości, natomiast stara się doznawać możliwie jak najwięcej przyjemności. Bentham był jednym z tych, którzy tę zasadę „użyteczności” uczynili podstawą nie tylko działań indywidualnych, lecz także społecznych.

Adrien Claude Helvetius (1715-1771) postawił sobie jako cel opracowanie naukowej sztuki życia opartej na rozumie i doświadczeniu. Człowiek jest, jego zdaniem, tylko częścią natury i ten punkt widzenia winien być uwzględniony w rozważaniach nad właściwym życiem ludzkim. Pogląd taki prowadzi do przekonania, że pobudką wszelkiego działania człowieka jest egoizm, a miarą wszelkich ocen — jego interes. „Jak świat fizyczny podlega prawom ruchu, tak moralny prawom interesu”. Zdawać się może, że ludzie dążą np. do sprawiedliwości, ale faktycznie kierują się lękiem przed cierpieniem spowodowanym niesprawiedliwością. O dobru i złu, moralności i cnocie można mówić, gdy się przyjmie zasadę, że dobrym jest ten, kto realizując swój jednostkowy egoizm, służy zarazem interesom innych. Natomiast złym jest ten, kto działając z egoistycznych pobudek szkodzi innym. W ten sposób Helvetius określił utylitarystyczne kryterium dobra i zła.

David Hume głosił potrzebę zreformowania „roztrząsań moralnych”, odrzucenia najbardziej nawet efektywnego systemu etyki, jeżeli nie opiera się go na faktach i obserwacji. Tę dyrektywę zastosował uczeń i przyjaciel Hume’a, Adam Smith. Przeszedł on do historii nie tylko jako klasyk ekonomii politycznej, ale także jako współtwórca utylitarystycznej etyki. Już w pierwszym obszernym dziele Smitha pt. *Teoria uczuć moralnych* pojawia się twierdzenie, że każdy człowiek ma wrodzone dążenie do bogactwa, co w konsekwencji okazuje się dobroczynne dla społeczeństwa. Stąd wyrasta koncepcja *homo oeconomicus*, człowieka gospodarującego. Pogląd Smitha na świat uwzględnia istnienie Opatrzności czuwającej nad owym *homo oeconomicus* i sprawiającej, że jest on narzędziem dobra. Bóg, Duch Uniwersalny, rządzi światem poprzez prawa naturalne, a ich celem jest zachowanie powszechnej pomyślności. Jednostki dążą wprawdzie do własnej korzyści, ale ich szarmonizowania dokonuje „niewidzialna ręka rynku”, co wychodzi na dobre zarówno tym poszczególnym jednostkom, jak i całemu społeczeństwu. Wszystko, co naturalne jest, zdaniem Smitha, zarazem dobre. Działając w warunkach niedoboru dóbr, *homo oeconomicus* jako jednostka, wykazuje wiele cech negatywnych. Jest chciwy, dumny, leniwy, niemoralny, próżny. Smith był jednak przekonany, że poprzez te skłonności człowiek odsłania także pozytywne cechy swej natury: odwagę, szlachetność, zmysł piękna, a poszczególne egoizmy przyczyniają się do realizacji wspólnego dobra.

Niczym nieograniczone działania podmiotów gospodarczych prowadziłyby, w pewnych przypadkach, do anarchii i chaosu. Zatem niekiedy korzystne okazuje się wkraczanie państwa. „Niewidzialna ręka rynku” działa, jak sądził Smith, tylko wówczas, gdy konkurencja nie jest ograniczona przez przywileje, umowy, monopole. Rynek, wolna konkurencja okazują się siłą dobroczynną, gdy społeczeństwo, przy

udziale państwa, kieruje się zasadami sprawiedliwości. Podobnie jak inni utilitaryści, Adam Smith sądził, że wszelkie prawa stanowią ludziami przeto nie są one stałe i niezmiennie, wieczne, lecz stworzone przez człowieka dla społecznego pożytku. Dotyczy to także prawa własności, będącego fundamentem porządku społecznego.

Adam Smith nie miał złudzeń co do moralnej wartości natury ludzkiej. Negatywnie oceniał zwłaszcza żądnych zysku kupców i przemysłowców. Ta ocena moralna nie przeszkadzała mu jednak w przekonaniu, że rzeczywistymi twórcami postępu są właśnie kupcy i przemysłowcy. Brał on bowiem pod uwagę przede wszystkim interesy produkcji i postępu gospodarczego. Natomiast ocena moralna schodzi w jego rozważaniach na plan dalszy. Smith zdawał sobie sprawę z ogromnej śmiertelności wśród dzieci „prostego ludu”, zwłaszcza w domach podrzutek i sierocińcach, jednak zjawisko to interesowało go głównie nie ze względów humanitarnych, lecz z uwagi na potrzeby rynku pracy, na „popyt na ludzi, podobnie jak na każdy inny towar”. Autor *Bogactwa narodów* stwierdza, że podział pracy stosowany w przemyśle w skali masowej, prowadzi do prawie całkowitej demoralizacji i degeneracji ludności, niemniej to właśnie on przyczynia się do wzrostu produkcji. To stanowi o pozytywnym bilansie ogólnym podziału pracy.

W poglądach Adama Smitha, ekonomisty, filozofa i moralisty, przejawia się obraz rodzącego się kapitalistycznego świata, który, mimo licznych mankamentów, odznaczał się konsekwentną dążnością do coraz większego bogactwa i powszechnej szczęśliwości.

Podstawowe zasady utilitaryzmu można, jak się zdaje, przedstawić syntetycznie w następującej postaci:

1. Egoizm jednostki stanowi naturalną motywację jej działań.
2. Dobre jest działanie egoistyczne, o ile nie szkodzi innym; złe, jeśli im szkodzi.
3. Rozum jest w stanie zneutralizować jednostkowe egoizmy, harmonizując je dla dobra ogólnego.
4. Prawa rynku są pierwotne w stosunku o prawa moralnego i one decydują o ostatecznej ocenie czynów jednostkowych i zbiorowych.
5. W stosunkach międzyludzkich istnieje postęp na drodze do bogactwa i związany z nim postęp moralny (Smith).
6. Zasada utilitaryzmu obejmuje tzw. stan trzeci, czyli mieszczaństwo, z wykluczeniem tzw. państwa, które nie ma własnym interesów poza utrzymaniem się przy życiu.

Współcześni autorzy wypowiadający się na temat etyki kapitalizmu, chętnie powołują się na Hume'a i Smitha (byli oni wszak przeświadczeni, że „społeczeństwo handlowe — przez co rozumieją obecne społeczeństwo kapitalistyczne — stanowi postęp moralny w stosunku do swoich historycznych poprzedników. Ów postęp będzie źródłem nowych form życia społecznego. Ukształtuje nowy doskonalszy etos. Wydobędzie masy ubogich z ich dawnego niedostatku, poszerzy ich horyzonty i możliwości, nauczy wszystkie klasy społeczne nowych zachowań w procesie społecznej wymiany” (M. Novak: *Bogactwo i cnota*. W: *Etyka kapitalizmu*. Kraków 1994, s. 92).

Michael Novak wykorzystuje teksty Hume'a i Smitha dla uzasadnienia swego poglądu, że tłem burżuazyjnego etosu są tradycyjne przesłanki, że wszystkie istoty ludzkie należą do jednej rodziny wzajemnie uzależnionych od siebie osób; że każdy dąży do osiągnięcia wyższego poziomu życia, zarówno w sensie materialnym, jak

iduchowym; że dążenie do dostatku nie jest celem samym w sobie, lecz tylko niezbędnym środkiem rozkwitu rodzaju ludzkiego; że wolność nie jest jedynie wolnością od tyranii i samowoli, lecz również ćwiczeniem w starożytnych cnotach uczciwości, odwagi, sprawiedliwości i powściągliwości. „Rewolucja burżuazyjna na jej obecnym etapie otwarła przed nami dziedzinę rozwoju moralnego i kulturalnego. Prawdziwą moralną awangardą są teraz — jak zawsze — setki milionów osób ekonomicznie wyzwolonych, które pomału zaczynają rozumieć, że dostatek jest jedynie środkiem, a rzeczywiste powołanie człowieka wolnego polega na rozwoju wewnętrznej siły, czyniącej pięknymi akty wolności, a więc praktyki wstrzemięźliwości, sprawiedliwości i hojności, którymi kieruje nasza natura” (Tamże, s. 101).

Ten sielankowo-moralizatorski obraz zostaje jednak zmażony m. in. wypowiedziami papieża Jana Pawła II w jego licznych encyklikach społecznych, a zwłaszcza w *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 roku. Jest to dokument wydany w dwadzieścia lat po ukazaniu się encykliki Pawła VI *Populorum progressio* z 1967 roku, w której papież ten wyraził „pewien optymizm” co do możliwości złagodzenia opóźnienia ekonomicznego ubogich ludów. Paweł VI stwierdził, że prawdziwy pokój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych i duchowych istoty ludzkiej. Ponadto papież doszedł do wniosku, że „rozwój jest nowym imieniem pokoju”, a krociowe wydatki na zbrojenia zamykają drogę do normalnego rozwoju. „Obecnie (tzn. w 1987 roku) — pisze Jan Paweł II — sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne” (*Sollicitudo.. III*). „Nie wchodząc w analizę cyfr i statystyk, wystarczy spojrzeć na rzeczywistą sytuację niezliczonej rzeszy mężczyzn i kobiet, dzieci, dorosłych i osób w podeszłym wieku, jednym słowem — konkretnych i niepowtarzalnych ludzi, którzy cierpią pod nieznośnym ciężarem nędzy. Jest wiele milionów ludzi, którzy stracili nadzieję, bowiem w różnych częściach świata ich sytuacja dotkliwie się pogorszyła. W obliczu tego dramatu skrajnej nędzy i potrzeb, w jakich żyje tyłu naszych braci i sióstr sam Chrystus staje przed nami i pyta” (Tamże). Jan Paweł II analizuje obecną sytuację w świecie: stwierdza analfabetyzm, bezrobocie, kryzys mieszkaniowy, imperializm i nowe formy kolonializmu, gigantyczne zbrojenia, przemoc w systemach totalitarnych, wzrastające zadłużenie krajów nierozwiniętych, osiągnięcie przez kwestie społeczne wymiaru światowego itd. itd. „W każdym razie — czytamy w encyklice *Sollicitudo rei socialis* — należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniając stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te uruchomione w sposób bezpośredni lub pośredni — przez kraje rozwinięte, sprzyjają — poprzez samo ich funkcjonowanie — interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych” (Tamże, IV, 15).

Z dwóch przytoczonych ocen, apologetycznej i krytycznej, rzeczywistość współczesnego świata odzwierciedla niewątpliwie encyklika Jana Pawła II *Sollisitudo rei socialis*. Zawarto w niej ocenę moralną nie tylko współczesnego świata, ale także, pośrednio, utylitaryzmu z jego skłonnością do podkreślania pozytywnych stron rzeczywistości.